

# التراث واشكالية القراءة

---

محمد علي الكبسي  
أستاذ الفلسفة - تونس

---

## توطئة :

لا يعود الاهتمام بالتراث الى جاساسيتنا المفرطة ، ولا الى روابطنا الاجتماعية به فقط ، بل يعود كذلك الى تلك الاحداث والظروف التي عشناها منذ ما اصطلح على تسميته بعض النهضة الى يومنا هذا . وهو ما نمى فينا الاحساس المبكر بحقيقة تأزمننا واندحارنا ، فاصبح من الثابت الآن وعلى نطاق واسع ؛ اننا مطالبون اكثر من غيرنا ببحث مقومات التنمية المحلية السليمة المرتكزة على تشريك جميع قطاعات المجتمع بأسرها حتى تتمكن من النهوض بمشروعها الثقافي المرجو والمتمثل في زعزعة أسس المجتمع التقليدي بعيدا عن العصرية القائمة على ثنائية رهينة تتراوح بين نمط عيشي مُتَأَوِّب (européanisé) من ناحية ونمط تفكير مشدود إلى مجموعة من المطلقات (absolus) من ناحية أخرى .

إن دقة وحساسية المشروع الثقافي الذي يتربص النهوض به ، في صيغة داخلية تنظمه صيغ الاحراز على التأثير الكامل على أجهزة وبني المجتمع دون العودة إلى التراث ، باعتباره ظاهرة غير معزولة عن عملية التحول المنشودة .  
إن الفصل بين عملية التحول التي تمثل جوهر المشروع الثقافي وبين ظاهرة التراث لا يؤهلنا لاستيعاب مجمل صيغ هذا المشروع ، ولا إتكانية فهم مرحلتنا الحاضرة فهما صحيحا .

إن التشابه بين النهضة وقراءة التراث سيجعلنا في علاقة « تكشف عن المواجهة المباشرة في الممارسة كما في الفكر للفرد والمجتمع » (1) ، بعيدا عن كل الخطابات البكائية وكل العنتريات (2) . التي تحجب عنا جوهر الارضية التي نقف عليها متجاوزين ذلك الى نوع جديد من العلاقات تتفتح فيها امكانياتنا من خلال قراءة مدركة لما لم تستطع هذه الخطابات ادراكه . فماذا عن هذه القراءة ؟

## معنى قراءة التراث :

يقترّب التراث من حيث مضمونة ونتائجه وغاياته من تلك الصيغ الفكرية والمادية .

سواء كانت اجتماعية او سياسية او اقتصادية او كانت جمالية وشعورية والتي ورثناها مطبوعة او مخطوطة . (3) واصبحت تاريخنا ولاوعينا الجمعي ، مكونة بذلك منظومة عقلانية تجسد قوانين الحياة ، وتلفنا داخل نظام مغلق مترابط داخلي ، حيث تنعدم إمكانيات « الفراغ » . الشيء الذي ولّد خلافات متواصلة بين الرافضين لهذا النظام المغلق ، مُستعصين عنه بعصرانية مسقطة ، وبين أنصار السلفية الذين تناسوا الخرافات والثغرات التي حدثت لهذا الجسم بحكم السيورة التاريخية ، مستنفرين « وعينا » فهو المطلق بأسم الوفاء التاريخي (4) .

إن تقنية هذين الموقفين تنطلق من قراءة تقف على احتقار تام وبدون انقطاع للجوهر الكيفي المادي للتراث من جميع ( العصرانية ) والى تضخيم أكثر مسخا من جهة ثانية ( السلفية ) لأنه يتجاهل الطبيعة المتحولة للانسانية ، من هنا كانت قرائتهما عرجاء .

إن قراءة التراث تعنى استحضارا لعناصر الوعي لبناء رؤية عقلية تمتاز بالوضوح العلمي والعمق الفلسفي فهي ليست مجرد ملاحظات - حتى وإن كانت عميقة - وليست كذلك ترتيبا لموضوعات التراث - حتى وإن كان هذا الترتيب أكاديميا - ، بل دخولا حميما للكشف عن جوهر الظاهرات التراثية وربطها بحقلها التاريخي . حيث تتحول الى نص ، ويتحول هذا النص الى معنى ويتحول هذا المعنى الى ابنية فكرية لها اعلاقة بحركية اللحظة الراهنة والمستقبل القريب والبعيد ، باعتبارهما هدف المشروع الثقافي .

إن مثل هذه القراءة لا تحدث الا في حالة تحول تجابه أمة من هنا نستطيع ان نقول ان مشكلة القراءة ليست من ابداعات هذا القرن او القرن الماضي ، فالسلف جابهته نفس المشكلية ولا نعني بذلك مجرد الاجتهاد بل الموقف التأملي تجاه طاقات المجتمع وتوجيهها داخل الصيرورة التاريخية لم يواجه سلفنا النص القرآني او الحديث فقط بل واجه التراث اليهودي والمسيحي واليوناني والهندي والفارسي واصطدم بقضية التفاعل في صلب مجتمع لا متجانس .

يجب أن نفهم من هذه القراءة التي تعاطاها سلفنا انها حملت جانبين : جانب دفاعي غايته اقحام الخصم المتفوق حضاريا ، وجانبا هجوميا ظهر في مجادلتهم لبعضهم بعض حينما تحولوا فرقا وتيارات داخل أحداث حضارية معروفة .

إن قراءة السلف ، سواء لما ظهر عندهم ( الكتاب والسنة ) أو لما ظهر عند شعوب أخرى قد جسم التفاعل بين الضرورة الاجتماعية وتصورات الناس داخل هذه الضرورة .

إن اتفاقهم حول أصول العقيدة باعتبارها قواعد عامة لم يمنهم من الاختلاف حول روح الشريعة حسب تعبير حسين مروة (5) التي يجب ان تفهم على انها نظام موحد من القوانين يجب استخدامها لتوضيح وفهم وضعا ما ، وليست قوالب متعالية تحني أمامها الرؤوس هكذا يصبح المقصود بالملل والنحل ، والتيارات العديدة التي عَجَّ بها المجتمع العربي الاسلامي من تعبيرات متلاحما يكون نسيج المشروع الثقافي الذي اعلن النبي عن خطوته العامة .

إن قراءة التراث تصبح إدراكا للكلية وكل عملية تذكيره - إذا لم يستوجبها منطق

الكلية - تصبح قراءة أحادية الجانب لا تتجاوز حدود التجريبية الفجة ، فالكلية شرط كل قراءة لأنها تمكننا من فهم وتقبل الخلاف والتعدد العقليين . ذلك هو المغزى البعيد لاشكالية القراءة .

## انواع القراءات التراثية :

سبق أن وضحنا أن التراث ليس مجرد قضايا فكرية يتنازع حولها مفكرون ، بل هو مشروع ثقافي يحمل وعيا جديدا لأنبائه ، غير أن المحير هو أن هذا الوعي بالتراث ظهر عند الغرب قبل أن يظهر عندنا ، من هنا كانت للقراءة زاويتين مختلفتين : زاوية كل «رب»ى «خارجية وأخرى داخلية (6) ومعنى بهما القراءة الاستشرافية ( خارجية ) والقراءة العربية ( الداخلية ) .

1 ( القراءة الخارجية : لو عدنا الى استقصاء ظهور اول قراء خارجية سواء للاسلام كدين او كحضارة ، نجدها تعود الى القرون الوسطى ، اي منذ ان ترجم القرآن (7) وقد كانت هذه القراءة تحوم حول اعتبار الاسلام عنصرا من عناصر الفكر الانساني سواء عند لول (Lulle) او كليني (Cluny) او غيرهما . هذه المكانة للاسلام داخل تاريخ الفكر الانساني تعنى انه بإمكانه أن يمثل الحقيقة المطلقة في مرحلة من مراحل التاريخ واوربا لم تكن جاهلة بهذه الحقيقة غير اننا نضيف ان هذه القراءة لم تكن بعيدة عن تأثير الكنيسة . وظهر ذلك خاصة في الموقف من النبي محمد صلى الله عليه وسلم أن القراءة القروسطية تفصل بين التصور العام للاسلام - وهذا ما نجده عند الجماهير المسيحية - وبين الرؤية الفلسفية للاسلام كعقيدة وقوانين وتصرفات واحكام وعلم

- وهذا ما نجده عند المفكرين - (8) فالمسحيين ومن روائهم الكنيسة يحملون انطبعا - وليس قراءة - عدائيا عن المسلمين ونبيهم في حين بعض المفكرين كباسكال وحتى فولتير (9) استطاعوا أن يقدموا قراءة عن الاسلام باعتباره دين تحول من الحسية والتعصب الى مرتبة الدين الطبيعي لكن دون الخروج عن اعتباره دين غير سماوي .

من هنا نقول خلافا لهشام جعيط أن اعتبار « الكنيسة والعلم المدرس يجهلان الاسلام » (10) مجافيا للمنطق العلمي وان كان هذا القول يقره ويركبه المنطق الايماني .

ان القراءة التي دارت في القرون الوسطى ، والتي انتهت الى اعتبار الاسلام دين غير سماوي لا يجب ان تحجب عنا محاولة هؤلاء لفهم هذا الدين . لأنهم أجبروا على الاخذ عنه وهذا الاخذ لم يمنعه من تقييم هذا المصدر ، وسواء كان هذا التقييم صحيحا او خاطئا فان ما يهمنا هو ان كل عملية تحول تتطلب قراءة

دائما بريئة ، فكل قراءة توظف توظيف ايدولوجيا لهذا لا تلتقط الا ما يناسب رؤيتها ووعيا الجمعي (11) من هنا نفهم سبب امتداد هذه القراءة الى حدود القرن الثامن عشر ، فالقراءة القروسطية وحتى تلك التي ظهرت في القرن XVIII و XIX ،

كانت قراءات مقارنة تحاول عن طريق المقارنة للحضارات أن تكون خطابا تقديا للغرب الذي بدأ مساره يأخذ منعطفًا مغايرًا لما كان يتوقع له .

إن القضية أصبحت أقل تعصبا وحدة مما كانت عليه في القرون الوسطى حينما تحول الأمل إلى الاهتمام بهذا الشرق المنحدر الذي ما زال يثير الدهشة ويتمتع بشيء كثير من الجاذبية .

من هنا بدأ شيء من التعاطف لا يخلو من الحذر يسود هذه القرارات . حتى تلك التي تبحث عن المطلق باعتباره هدف المعرفة الاسمي ، كما هو الشأن بالنسبة لهيكل في دروسه عن فلسفة التاريخ (12) . والذي رأى الاسلام « ثورة الشرق عموما » (13) . يمكننا القول إن القراء الغربية لم تخلو من تعاطف عام ، نظرا للجو الانساني الذي بدأ يطفو في أوروبا وظهور المفكرين الانسانيين مما جعلها تبحث عن الكشف عن نواة القيم المتجسدة في الاسلام من خلال تصرفات المسلمين (14) ... لكن هذا لا يجعلنا نغفل تسجيل بعض الملاحظات عن هذه القراء وهم يتعلق بالجانب الثاني أو الوجه الآخر لهذه القراء الغربية .

لقد سبق أن سجلنا أنه ليس هناك قراءة بريئة - وهذا طبيعي - من هنا يصبح لزاما علينا ان نبين ان هذا التعاطف لا يخلو من حذر وتحامل أحيانا كثيرة ، حتى عند المعادين للكاتوليكية كفولني ، فالتعاطف العام لم يمنع قراءة مثل قراءة ارنست رينان من الظهور . هذه القراءة التي بقيت محافظة على الفكرة القرونوسطية ، من أن للاسلام مكان في تاريخ الفكر الانساني ، غير أن هذا لا يمنع من اعتبار المسلمين - العرب خاصة - سعبا متهورا منحطا ، وتطورهم كان من خارج الاسلام ، أي عن طريق الترجمة للارث « اليوناني والمسيحي عن طريق النساطرة والحرانيين » (15) . وهكذا أصبح التراث العربي الاسلامي داخل هذه القراءة الغربية بدون جذور وبلا تاريخ خاص .

من هنا نفهم محاولات المفكرين الغربيين في القرن العشرين لتصحيح هذه القراءة أو بالأحرى لوضعها داخل التاريخ أو اعطائها تاريخا خاصا . وهنا لا نستطيع ان نعرض لكل الغربيين الذين تناولوا الاسلام كدين أو كتراث بالبحث - لأن المجال يضيق عن ذلك - ، بل سنكتفي بقراءة لمكسيم رودنسون (16) معرفين عن تلك الدراسات التي اهتمت بأحدى الجوانب أو ببعض « البقايا » في هذا التراث وليس التراث ككل مثل دراسة سوردال وكلود لفي ستراوس (17) وقانون (18) لأنها لا تساعدنا على فهم منطقهم لكامل التراث لهذا تبقى قراءات جزئية في حين يمكن اعتبار رودنسون يمكننا من القراءة الكاملة من خلال الاطار الأوروبي الغير المرتبط بالعنصرية والاهداف الاستعمارية .

لأنها لا تتوجه للعربي أو للشرقيين بقدر ما تتوجه إلى الغربيين من هنا كانت قراءته عبارة عن استئثار يتوجه بها لانباء جلدته ويريد من خلالها استحضار الوعي لدى هؤلاء ، حتى يبتعدوا عن كل اشكال التعمير الفجة التي لا تقود إلا إلى كل اشكال الفاشية أو الهيمنة . إن قراءة رودنسون يمكن أن ترجع أصلها وفروعها إلى المجادلة التي أقامها الفكر الغيباري (M. Weber) الذي حاول أن يفهم الجميع بأن البروتستانتية هي مولد وأصل الرأسمالية ، من خلال « النمط النموذجي »

(Ideal type) لكلا الفكرين ( البروتستانتى والرأسمالى ) . وقد جاءت قرأت للقرآن والسنة (19) محاولة مزدوجة ، لم تخلو من الرد على فيبار من ناحية (20) لكنهما لم تقف عند هذا الحد لأنها تريد الفات النظر الى هذا الجسم العقائدى والحضارى الذى يمكن احواله الى نص من خلال فرضية تمازج الحضارات .

من هنا نقول أن كتابا « العرب » ، قراءة داخل هذا الاطار وبامكانه ملاحظة ذلك من خلال الاسئلة الجريئة التي وضعها فكانت فرائثه من خلال هذا الكتاب قراءة تساؤلية تريد رفض اعتبار الثقافة التي عرفتها الجزيرة العربية هي ثقافة جزيرة (21) .

فهذه نظرة احادية الجانب ، لأنه لا يمكن ان نعثر على حضارة تطورت بالشكل الذي تطورت به الحضارة العربية الاسلامية وكانت بمعزل عن بقية الحضارات المعاشة آنذاك من هنا استطاع تبين عمليات الاندماج والانصهار التي لحقت بعناصر مسيحية وفارسية وامتناع آخرين . ( اليهود خاصة ) - محافظة على خصوصيتهم ، الشيء الذي جعلهم ( اليهود ) يتمكنوا من بناء دولتهم اليهودية من خلال النظرية الصهيونية . وقد توصل الى هذه النتائج من خلال التفريق بين العروبة والعروبية بطريقة رقيقة لا تخلو من عمق فالاولى تعنى ذلك المفهوم الذي يلورته الاحزاب الشيوعية العربية الهزلية ( 1930 ) من خلال مناقشتها للقوميين (22) والثانية نعنى الصورة التي يكونها العرب عن انفسهم والتي ركزها ايدولوجيو فكرة القومية العربية .

إن قراءة رودنسون وان كانت تريد ان تكون قراءة شاملة (23) فهي شديدة الحذر خاصة عندما يتعلق الامر باعطاء اجابة ، وهذا لا يتنافى والمنحى العلمي الذي لم ترد الخروج عنه ، من هنا كانت قرأت القرن العشرين مغايرة تماما لتلك التي عرضناها فيما سبق لانها تؤكد على ان للعرب منهجيات البعض والرؤية ، والاستخلاص . لهذا اعتبرنا هذه القراءة عملية استخراج لمختلف الاعمال الحضارية التي ظهرت عندنا . هذا ما اطلقنا عليه اسم « استحضار عناصر الوعي » .

ان الجوهر العملي للقراءات المعاصرة ليس في كونها تملأ فراغا فقط كما ذهب الى ذلك هشام جعيط (24) ، بل في كونها تنفتح باتجاه الاعمال الحضارية المختلفة والمغايرة للرؤية الغربية من ناحية ، وتريد الوصول الى مواقف هامة حول العديد من المسافات التي تشغل المثقفين من ناحية ثانية . دون أن تنطلق من مواقف لتدعم المسائل التي تشغل بال المثقفين .

إن أهمية القراءة الخارجية تكمن في أنها علمتنا أو استنفرت وعينا لدرس تراثنا ، وان كانت اغلبها منحازة (25) فإن المعتدلة منها يمكن ان تكون تبراسا هاديا لنا لأنها تمدنا بالمناهج ، فان كانت مصابة ببعض القصور في هدة نواحي لانها لا تفهم التراث مثلما نهمه ، فان ما تقدمه من مناهج يساعدنا على استكشاف ما لم نستطع هي استكشافه .

هكذا تكون القراءة الخارجية جسرا او اداة لقرأتنا الشخصية اي قرأتنا الداخلية ، فماذا عن هذه القراءة ؟

## القراءة الداخلية :

ان كانت القراءة الخارجية تعود جذورها للمرحلة القرونوسطية ، فان القراءة الداخلية تعود الى عصر النهضة وما من شك ان هناك فارقا بين هذين القراءتين ، على انه لا يجب إدراك هذا الفارق على انه وليد طبيعة ، ونفسية كل من الغربيين والشرقيين ، بل كتمية إجتماعي وتاريخي بين مجتمع ناهض في أوج عطائه ، وآخر ما زال لم ينفذ بعد ستائر النوم .

من هنا كانت مزية الغرب علينا اشعاره لنا بتخلفنا وافهامنا اننا لسنا خير امة اخرجت للناس حسب تعبير مالك بن النبي يبدو اذن من جديد ان القراءة الداخلية لا تخلو من مؤثرات الغرب عليها خاصة حينما تمحورت حول مشكلة التأخر التي اصبحت مساهمتها النشطة

إن حضور الغرب في القراءة الداخلية لا يخرج عن إطار « رد الفعل » سواء عند التيارات السلفية او العصرية (26) لانها تقمصت زي « الرغبة » الوجدانية لاحياء الماضي او الازورار عنه .

ما من شك من أن مشكلة التأخر مثلت قاسما مشتركا لكل القراءات الداخلية غير انها لم تستطع ان تكون كلية خاصة تلك القراءة التي ظهرت في اواخر القرن XIX واول القرن XX لانها إنصبت على معالجة بعض الاجزاء مثل المرأة ، التعليم ، اللغة العربية ، الدين الخ ... فاعتبارها اصلاحات لا تتم النهضة بدونها . إن قراءة عصر النهضة لم تستطع ان تتخلص من الاصلاحات حتى وان تغلفت بصيغ سياسية (27) في إحدى جوانبها ولم تبلغ بعد القراءة الواعية لعامل التعبير الشامل .

ان محمد عبده كأبرز وجه من وجوه عصر النهضة لا يستنكف من الاستيعاذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة .... ومن كل شخص يتكلم او يتعلم او يجن او يعقل في السياسة (28) لانها سبب مصائب الشرق . الشيء الذي جعل متطلبات العصر ( التحرر من الاستعمار عن طريق حمل السلاح ) تغيير عن هذه القراءة (29) التي تحولت في الفترة الاخيرة - خاصة مع رشيد رضا - الى توفيقية بحكم « الدم الجديد » الذي حاول الكواكبي زرعه من خلال كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الايتعاد » وكتابه « أم القرى » ، اللذين لا يخلو اثنان صبغة نقدية للحكومات الاسلامية وللشعوب الاسلامية ، لكن هذا النقد لا يخرج عن تبيان واجبات الحكم اداء الرعية ، وحقوق هذه الاخيرة على الحكام . متخذاً من الطراز النبوي والراشدي نموذج الحكومة الراشدة .

هكذا كانت القراءة النهوضية تلتقي عند نقطة الكشف عن الاحوال المزرية للشعوب الاسلامية ثم اعلان برنامج الاصلاح المشحون باحياء تعاليم القرآن والسنة مما يجعل « الحكومة الاسلامية » قطب انجذاب من خلال عملية مقارنة بين مجد تليد مضى ، وانحلال وتخلف جاثم في الحاضر إن هذه الحكومات التي يظل الحاكم فيها « حسابه على ربه فليس عليه مسؤولية لأحد من رعاياه » (30) حسب تعبير الطهطاوي لا يمكن أن تمثل سوى قراءة

ان القراءة الداخلية وان مكنت من ايجاد ما اصطلاح على تسميته بـ « الرواد » ،

فهي لم تتجاوز عتبة الحنين للماضي لمجابهة الغرب الزاحف ان هذا الحنين كان حنيناً ميطحاً لانه يريد الاحياء ، وليس القراءة النقدية الهادفة للتغيير الشامل . فولدت رد فعل عنيف مثله الوجه الثاني لهذه القراءة ، وهو الوجه العصراني الذي رفع مفاهيم مثل العقلانية والديموقراطية ، وتحرير المرأة الخ ، والتي لم تحقق هدفها لأنها اعتبرت أوروبا محور الحضارة وكل شيء لا يمكن ان يكون ا أوروبا فجاءت هذه الدعوات هجينة ، اوبالاحرى طلاء خفيف لجسم راكد مخبر لم يستطع الصمود أكام الاحداث السياسية التي عقت عملية الجلاء العسكري للاستعمار (31) .

إن كلا الوجهين للقراءة النهضوية ، يسمح لنا بأن ننعت هذه القراءة بأنها « طفولة » القراءة الداخلية للتراث او « وليد صغير » حسب تعبير الطيب التزني (32) وذلك لأنها لم تحقق النهضة التي سميت بأسمها ، بل احدثت انفصام « ثقافة /مجتمع » حسب تعبير عبد الله العروي (33) واصبح هذا الانفصال احدى ثوابتنا ، فالفرد في هذا المجتمع يجد نفسه غارقاً أمام بضائع وتكنولوجية متقدمة من ناحية وايدولوجيا ضاربة في اعماق التاريخ تعادي كل تجديد هذا الانفصام مسؤول عنه كل من الوجه السلفي والعصراني للقراءة النهضوية وما بعدها ، فالاول حاول اختزال الزمن ورفض مقولة التاريخ إنطلاقاً من ان سلفنا الصالح لم يهمل شيئاً ، وكل ما انتجته حضارة الغرب تحتوي عليه حضارتنا الاسلامية (34) . هذا الدفاع الذق « انقاذ كل شيء » وصل إلى « افساد ك لانه رغم كلامه عن التراث وتحمسه الظاهري له فهو لم يشأ الكشف عن هوية هذا التراث عن طريق الفحص والنقد . فالتراث تحول عنده الى تمثال ممنوع نحتة . »

أما الثاني وكان رد فعل للأول - ان يقتصر على الحاضر عن طريق التأقلم والحاضر عنده « أوروبا » التي لا يمكن ان لا يتعامل معها فهي منبع البضائع وكذلك منبع « الافكار والمناهج ، والنهضة على محاكاتها والاخذ عنها وخطأ هذا الموقف هو خطأ الموقف الاول وهو انهما « يؤكدان تأكيداً مضخماً على موقف واحد من الوجود وعلى انهما ينتزعان الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي » (35) ، فإن كان الاول يقدم ثقافة أمام مجتمع الغرب فإن الثاني يقدم الغرب أمام الثقافة المحلية وكلاهما احادي ان استطاعت هذه القراءة ان تتجه الوجهة الصحيحة عن طريق وضع السؤال حول اشكالية النهضة فانها لم تكن سوى قراءة هامة مع الزمن والتاريخ لأنها تقرأ ما يروق لها على انه « الحقيقة » وتقدمه على انه كذلك ، هذا ما يبرر أخفاقها وتذيلها وعزوف الناس عنها أمام هذا الوضع الجاني السفلي نظرت به شيء من المسوحات المجددة لظهور عصريتها واتجه الجاني العصراني وبلا سابق انذار نحو الماضي مثل طه حسين والحكيم ومحمد حسين هيكل واحمد أمين من خلال كتاباتهم عن محمد وابي بكر وعمر بن الخطاب ، وعلي بن ابي طالب وعثمان .

ماذا كانت النتيجة ؟ بروز نزعة تليفقية حاولت ان تجعل من نفسها قراءة ثالثة تكون بداية النهاية للقراءة النهضوية مثلها زكي نجيب محمود من خلال قراءة تحاول « الجمع بين ثقافتنا الموروثة وثقافة هذا العصر الذي نحياء » (36) في علاقة لاتبخص القيم العربية الاسلامية الباقية في كل زمان ومكان ولا القيم الغربية المتحولة ، مستخدمة في ذلك مقولة النسبي والمطلق لينتهي بالوقوف مع الاسلاف في نظراتهم



« العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية عليها » (37) ليبرر أن منطق السلف كان كله عقل وحتى اللاعقل ( التصوف والتنجيم ) انما هو وجه آخر « ولون آخر ينبع عند الناس دائما من صميم فطرتهم الانسانية » (38) .

يمكن ان نقول أن القراءة التليفقية تحوم حول تقديم ترسيمة « يرضى عنها الماضي والحاضر معا ودليل ذلك قريب وهو اننا الى يوم الناس هذا نجد بيننا من لا يزال يتشكك في العلم وقيمه وفي العقل الانساني وقدرته !

من هنا كانت هذه القراءة الثالثة - رغم عملية الدمج - قراءة لا تاريخية ، لأنها تحاول أن تتعسف على الحاضر عن طريق حشره أو شده للمطلق متناسبة احتياجات وملابسات هذا الحاضر الذي لم يكن المطلق - مهما كان اشراقه - ليغني عن اللحظة المعاشة (39) كما أنها تتجاهل طبيعة الماضي طالبة منه أجوبة أو شيء يشبه الاجوبة عن مشكلات الحاضر . نستطيع ان نقول أن هذه القراءة بائسة لأنها تنبع من رؤية لا تريد ان تترك الاحداث تتكلم بلسانها بهذا الاتصال الى ادراك البرهة التي يبدأ فيها الفعل ، وتتحول الاحداث داخل هذه القراءة الى احداث غير مفهومة لأن القوانين التي تسيرها أصبحت غائبة ، ما دمنا نستطيع وضعها في قوانين مراحل التاريخ الغابرة أو نجعل احداث هذه المراحل الغابرة في قوانين اللحظة الراهنة .

إن طابع هذه القراءة لم يكن « الكلية » ولم تفهم هذه القراءة ان العودة للتراث هي اللحظة غير معزولة في - منطق النهضة وتجاوز التأخر - عن صيرورة المجتمع . هذا ما ولد قراءة رابعة ارادت تجاوز اخفاق كل هذه القراءات الثلاث . إن مرت هذه القراءة بمراحل ثلاثة (40) ، فإنها حاولت أن تميز بين التراث كجملة احداث والحدث التاريخي والاجتماعي المعاش . وذلك لما تتطلبه ضرورة البحث . وهذه العملية التي سماها الطيب التزيني « عزلا » تريد رسم خطوط المرحلة الرابعة التي تمثل نضج هذه القراءة الرابعة ، التي يصفها التزيني بأنها تريد أن « تكون جديدا نوعيا بمعنى أنها تمثل الموقف الذي يعمل على تجاوز الماضي عبر استنفاذه وتعميقه واستخلاص النتائج الاساسية منه ويمثل هذا الموقف الفكر الجدلي التراثي » (41) . إن ميزة هذه القراءة الجدلية محاولتها تجاوز التراث كحدث او جملة احداث تاريخية واجتماعية لتجعل منه مقولة شمولية يتشابه فيها التاريخي والمعاصر من اجل مرحلة من مراحل تطور المجتمع دون ادعاء ان هذا التراث يغنينا عن المستقبل ودون ادعاء كذلك ان المستقبل يمكن اقتحامه بدون تراث . من هنا كانت القراءة الجدلية محاولة لاستلهام التراث . لكن ليس بطريقة غير مشروطة هذا الاستلهام يبلغ عند التزيني حد إرادة تكوين « نظرية عن التراث » سواء في كتابه « من التراث الى الثورة » او الجزء الثاني من كتاب « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي والمعنون بـ « الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الاولى (42) »

لقد حاول التزيني من خلال قرائته بحث المفاهيم الشائعة في دراسة التاريخ والتراث مثل « الجاهلية » « التاريخ العربي » ، « التاريخ الاسلامي » ان القراءة هذه تبغي من خلال تعرضها الى الحالة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تحيط بالتراث ، ومن خلال التعرض لخصائص الفكر العربي القديم كالسحر والاسطورة والدين تبيان المنطلقات العلمية للتاريخ العربي القديم ، بالانطلاق من

شعوب المنطقة العربية لبلوغ مسائل منهجية في مجال البحث التراثي وهذا الهدف نجده عند حسين مروة (43) من خلال بحثه عن علاقات المثقف - الكاتب بحركة الصراع داخل المجتمع العربي هذه العلاقة سواء كانت بوجهها الاجتماعي او بوجهها القومي دفعته الى استخلاص او بالاحرى بحث مكونات النظرية التراثية سواء في مجتمعه الضخم « التيارات المادية في الفلسفة الاسلامية » او في « دراسات نقدية » هذه النظرية ، لا تخرج عن ربط التراث ربطا تاريخيا يكون جسرا لربط حركة التحرر العربي به ، من خلال « استخدام ادواتنا المعرفية المعاصرة ومنهجيتها العلمية في كشف العلاقات الثورية التي يمكن ان يبني التراث والواقع التاريخي الذي ينتمي اليه » (44)

ينبغي أن نقول ان القراءة الجدلية من خلال محاولة استكمال شروط البحث تحاول الاستقصاء التفصيلي على مدى مساحة تاريخية تستغرق اكثر من تسعة قرون ، وهذا الاستقصاء بالغ الاهمية في حد ذاته . ما كان لهذه القراءة أن تأتي على ذلك لولا اعتمادها على المنهجية الماركسية ان المادية التاريخية لقد حاولت هذه القراءة ان تبحث في التراث عن ذلك العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وان لم تخرج عن تسجيع أسبقية هذا الأخير فقد أكدت على التطور الموضوعي داخل قوالب عامة تلف كل البشرية متى ظهرت الظروف لحدوثها . نستطيع ان نسجل الفارق بين القراءة الجدلية والتلفيقية والسلفية والعصرانية ، فان كانت الأولى تؤكد على أن التراث ليس تراث وحسب كما يقول حسين مروة اي ليس ماضيا بل هو « كائن حي متحرك بصيرورة دائمة هي صيرورة الحياة الواقعية » (45) فان القراءات الثلاث الاخرى - رغم اختلافها - لا ترى في التراث سوى « معطى » لا علاقة له بقوانين الحاضر بل هو بلا قوانين اي بلا تاريخ ولئن كان هذا الاختلاف يعود الى تصويريين مغايرين للعالم ، فان هذا الايمان من اختيار أن القراءة الجدلية تلح على أن التراث لا يجب النظر اليه على انه مجموعة تصورات وافكار ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي . ولئن كان ذلك بديهية عند اصحاب القراءة الجدلية ، فاننا نجد داخل هذه القراءة اصرار على ان الماضي ليس من عاديات الدهر ، بل جزء من الحقيقة وان التجول او التغيير لا يكون من الصفر من هنا جاءت ضرورة قراءة التراث ، أي أن الرجوع للتراث بالنسبة للقراءة الجدلية - لا يعود إلى مجارات التيارات السلفية او التلفيقية ، بل يعود الى فكرة أساسية وهي أن كل شيء يبني من خلال تراكمات تتحول الى نوعية جديدة ، وكل تحول لا يكون من الصفر ، من هنا كان محو الماضي غير وارد داخل هذه القراءة .

كانت هذه ملامح عامة للقراءات التي قرأ بها التراث والتي اصطبغت كلها بعلاقات ساخنة - وان كنا لم نشر الى ذلك لأن المجال ليس بحث هذه العلاقات الساخنة التي تصل حد العداء - وقد اتفقت كلها على احلال التراث مكان الصدارة سواء عن طريق القبول او الرفض لكن ما يكن ان نستخلصه هو أن هذه القراءات قد ساهمت في خلق حركة ثقافية داخل هذا المجتمع وساعدت على تفجير الجبهة الثقافية التي ظلت هادئة زمنا طويلا . (46)

لكن المتتبع لهذه الحركة القرائية يلاحظ الطابع الفوضوي الغالب فوضى التحليل ،

والاهداف والاحكام التي ترسلها كل قراءة ، ولئن كان ذلك دليل على وجود مدارس تراثية متعددة فانه يتحول الى سرطان حينما تتحول الى تغويذات نلقيها لاسكات او لكسب القاعدة الشعبية علما وان الاسلام التقليدي ما زال يمثل أخذ توابت لا وعينا الجمعي (47) .

IV خاتمة لا تريد ان تكون خاتمة : القراءة التراثية كما نتصورها يجب أن تعلن بداية مرحلة جديدة لا تلغى ما قبلها ولا تقف عنده فهي لا تسلم بشيء منتهى ومكتمل ومقدس في التراث لأن ذلك يفتح المجال للحوار والجدل الفلسفي الذي يقبل الخلاف العقلي في جو معرفي من هنا تصبح قراءة التراث ليست اسقاطا بل احتجاجا على واقع يعطينا في كل لحظة فرصة الاحتجاج ضده .

يمكن ان نقول ان تكوين قراءة للتراث يجب أن تمر بمرحلتين مرحلة نقد القراءات السابقة لأن قراءة التراث تستوجب أسبقية نقد قراءاته ، ثم مرحلة التخطيط لقراءته قراءة مخالفة .

وفي هذا التخطيط تكون القراءة ليست هدفا في ذاتها بل وسيلة لانجاز البناء الذي ليس هو سوى المشروع الثقافي المرتقب ، الذي لا ينجز الا بأنخراطنا فيه إنخراطا واعيا يكسبنا وعيا تراثيا ، يكون هو بدوره وعينا الثوري الذي يحقق عملية التحول لأنه يتحول الى عبقرية وليس الى تركة ننوء بحملها .

ولست ازعم أنني قادر - في هذا لدراسة - أن أرسم تخطيطا مفصلا للقراءة التراثية ، الا انني استطيع أن أورد الملاحظات التالية :

( 1 ) تكون هذه القراءة كإسهام في بلورة الوعي الثوري بضرورة التغيير  
( 3 ) لا يجب أن لا تقتصر هذه القراءة على التراث بل تمتد لتبحث قنواته وتعنى بها المتقنين .

( 4 ) كل هذه العناصر الثلاثة يجب ان تكون وحدة النظرية فتصبح عندنا نظرية تراثية .

يمكن اعتبار هذه الملاحظات نواة لخط عام لما يمكن أن نسميه قراءة تراثية لا تقتصر فقط على تراثنا بل تنفتح على التراث العالمي باعتبارنا الورثة الحقيقيين لالتراثنا فقد بل للتراث الانساني عامة . %

- 
- ( 1 ) جورج لوكاتش : التاريخ والوعي الطبقي ، ص 86  
( 2 ) انظر مقالنا في مجلة 21/15 / تونس 1983 عدد 3 ص 5 و 6  
( 3 ) انظر مجلة التراث العربي ، دمشق 1982 ص 158 وبعدها .  
( 4 ) انظر مقولات اليسار الاسلامي التونسي من خلال نشرتهم 15 - 21 واتي لا تحمل من اليسارية الا الكلمات التي تدبج بها مقولاتها

- ( 5 ) انظر حسين مروة : دراسات نقدية ص 366 وبعدها  
( 6 ) ليس بالمعنى الذي ذهب اليه ميشال فوكو  
( 7 ) اول ترجم تعود الى انظر نورمان دانيل : الاسلام والغرب 1960 ص 6 ايدن  
بورغ

- 8 ) انظر باسكال
- 9 ) صحيح أن لفولتير كتاب « محمد والتعصب » كانت لغته عدائية لكن في كتابه محاور عن العادات « مَيَّز بين الدين الاسلامي المتسامح والمسيحية المتعصبة
- 10 ) هشام جعيط : المرجع السابق ص 24 .
- 11 ) الجابري : المرجع السابق ص 20 وبعدها
- 12 ) فلسفة التاريخ . هيقل ص 85 - 86
- 13 ) نقلا عن هشام جعيط المرجع السابق
- 14 ) انظر شاتوبريان ، ولامارتين ، ج دي نرفال في كتابه رحلة الى الشرق 1851 كذلك فولني انظر الاعمال ( الكاملة باريس ) 1860
- 15 ) انظر كتاب الفكر العربي ومكانه في التاريخ لميري دي لاسى بدون ترايخ
- 16 ) يمكن أن نحشر جاك بارك ضمن هؤلاء غير أن مجال الدراسة يضيق عن ذلك
- 17 ) انظر كتابه : الاسلام والراسمالية
- 18 ) لقد حاول رودنسون تبين أن القرآن والسنة لا يخلوان من عقلانية ولكنهما لم يولدا راسمالية ، وانهما شجعا الملكية الفردية ، والربح ولكن خلافا للبروتستانتية لم تظهر راسمالية
- 19 ) رودنسون « العرب » ترجمة خليل احمد خليل ص 150 - 179
- 20 ) خاصة لما يناقش الناصريين حول انعدام منظرين للقومية حتى لما قامت الوحدة 1958
- 21 ) انظر العنوان الاخير « العرب » رودنسون
- 22 ) اوروبا والاسلام : ترجمة طلال عتريسي . دار الحقيقة 1980 ص 74
- 23 ) مثل المستشرق الصهيوني رفائيل باتان
- 24 ) امثال سلامة موسى ، طه حسين ، الحكيم
- 25 ) مثل دعوة الافغاني
- 26 ) الامام محمد عبده . الاسلام بين العلم والمدنية ص 165 ! دار الهلال
- 27 ) يمكن ان نستنتي الافغاني لاهتمامه الشديد بالاستعمار من الناحية السياسية
- 28 ) وقاعة الطهطاوي : تخليص الابريز ص 157
- 29 ) انظر الدراسة القيمة لغالي شكري « المعارضة الليبرالية في مصر » الواردة في مجلة دراسات عربية عدد 4 - سنة 1982
- 30 ) محاضرة القاها التزيني في منتدى فكر وحوار بالرباط حول قضية التراث والعمل السياسي
- 31 ) انظر كتاب أزمة المثقفين العرب ببيروت 1978 او ماسيرو باريس 1974
- 32 ) انظر كتابي نقد الفكر الديني لصديق جلال العظم : دار الطليعة 1977
- 33 ) الطيب التزيني المرجع السابق نقلا عن مجلة - 15 - 21 - ص 26 عدد 3 فيفري 1983
- 34 ) انظر كتاب التراث والجديد لحسن حنفر وكذلك ما اطلق عليه اسم « اليسار الاسلامي
- 35 ) زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي »
- 36 ) زكي نجيب محمود « العقل واللامعقول » ص 8 . دار الشرق 1981 ط III
- 37 ) زكي نجيب محمود نفس المرجع ص 10
- 38 ) زكي نجيب محمود هموم المثقفين . دار الشرق 1981 ص 55
- 39 ) انظر مقالنا في مجلة 15 - 21 عدد 3 فيفري 1983 ص 6
- 40 ) يعدها التزيني في محاضراته للتراث والنهضة العربية الحديثة الرباط 1983 ( المستقبلية الطولية 2 ) السلفية اليسارية ( 3 ) البرغماتية
- 41 ) التزيني نفس المرجع ص 29
- 42 ) طيب تزيني : دار دمشق للطباعة والنشر 1982 يتكون من 554 صفحة تحتوي على اربعة اقسام ومقدمة

- 43) انظر : التيارات المادية في الفلسفة الإسلامية جزئين : انظر المقدمة  
44) حسن مروة : دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي : دار الفارابي طبعة ii ص 328  
45) حسين مروة : دراسات نقدية ، ص 348  
46) عبد الله العروي أزمة المثقفين العرب ، باريس ماسيرو - 1974  
47) انظر مقالنا بجريدة الطريق الجديد عدد ص سنة